



TITLE:

蔡温の「国」の思想 一唐と大和
の間で一

AUTHOR(S):

都築, 晶子

CITATION:

都築, 晶子. 蔡温の「国」の思想 一唐と大和の間で一. 人文學報 2002,
86: 167-190

ISSUE DATE:

2002-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/48599>

RIGHT:

蔡温の「国」の思想

— 唐と大和の間で —

都 築 晶 子

1. はじめに
2. 蔡温の位相
3. 蔡温の政治思想
4. 蔡温の経世 — 思想と実践 —
5. むすびにかえて — 媒介者・蔡温 —

1. はじめに

沖縄には、琉球とよばれていた時代があった。その 18 世紀前半、琉球王府の宰相となり、近世琉球の政治体制を築いた蔡温 (1682-1761) は、晩年の著『^{ひとり}独物語』の冒頭で次のような言葉を残している。

御当国の儀、偏小の国力を以、唐・大和への御勤御座候に付ては、御分力不相応程の御事候。然ば前代より王国にして立来候儀も、御当国諸山気脈悉致連属、其形蜿蜒如龍有之、又御当国の座所も分野星辰の内、洪福の星に差当申候故、此程御政道の本法乍無案内兎や角相済来事に候。—— 琉球が辺境の小国¹⁾の国力で唐と大和の二つの大国にお仕えするのは「分力」不相応なこと、それでもなお、古から王国として自立してこられたのは、琉球が地にあっては龍脈が流れ、天にあっては幸いの星の分野に位置しており、かかるよき風水にめぐまれたからである。だからこそ、政治の本道には不案内ながら、何とかやってくることができたのだ²⁾。

一体、琉球が東アジア世界に明確に姿をみせはじめるのは、14 世紀のことである。アジアの多くの国々がそうであったように、琉球は明朝の冊封・朝貢体制の下に入り、遠く東南アジア・中国・朝鮮・日本へと航海し、海上交易を営んできた。だが 17 世紀初めに日本が統一されると、その余波は琉球にも及び、1609 年、薩摩軍が侵入して琉球は薩摩に従属することに

なった。その一方、琉球はひき続き明朝の冊封をうけ、明朝が滅亡すると清朝の冊封をうけた。琉球は何よりも中国との朝貢貿易によって成り立っていたし、薩摩にとっても琉球を経由して中国からもたらされる物品は大きな魅力があったからである。かくして、琉球は唐と大和との境界に位置することになる。

薩摩侵入から半世紀を経て、琉球はようやく新たな政治機構を築きあげてゆく。17世紀後半の宰相・羽地朝秀（向象賢）は、琉球王の姉妹や夫人を中心とした神女組織がとり行う祭祀と一体になっていた政治から祭祀を切り離し、王府の政治機構を改めていわゆる「合理化路線」をひいた。琉球に固有な神女組織の祭祀を否定する際の思想的な根拠になったのは、琉球の人間も五穀も遠い昔に日本から渡ってきたという「日琉同祖論」であったとされる³⁾。その半世紀後に宰相となり、羽地朝秀の政治路線をひきついで完成させたのが、蔡温である。

蔡温は久米村の出身であった。久米村は、東シナ海はもとより遠く南シナ海まで広がっていた海上交易の航海術や通訳を担った福建人が那覇の海辺の一隅に築いた居留地にはじまる。真偽はともかく、1392年に明の洪武帝から「閩人三十六姓」^{びん}を賜り、閩人つまり福建人が琉球に居住することが公式に認められた。その後、明朝の海外政策の変化もあって琉球の海上交易は衰退、16世紀末には久米村もまたすっかりさびれていた。だが薩摩に従属した17世紀以降、王府は中国との朝貢貿易を維持するために、僅かに残っていた閩人三十六姓の末裔、中国語に堪能な首里や那覇の琉球人、漂着した中国人などを寄せ集めて、再び久米村を築き上げる。この久米村籍に入った久米村人^{クミンダ}は、もっぱら中国との外交役を担うことになった。そのため王府から別格の待遇をうけて、幼い頃から久米村の学校で中国との外交・交易に必須の中国語や儒学を学び、ついで琉球の朝貢船の入港地・福州に留学して中国文化の知識を磨いた。

もっとも、この新しい久米村人の言語・習俗は琉球人のそれであった。日常は琉球語を話し、古い時代は大和から伝わった文字で読み書きをし、明朝の滅亡後は琉球の衣裳をまとった。とはいえ、久米村人は自らを中国人として自負し、王府からもまた中国人とみなされた。しかし、実質上は中国との外交担当官として王府の政治機構に組み込まれていた。

17世紀末になると、久米村は人口・学業とも活況を呈するようになる。久米村は外交役として中国を訪れるだけでなく、同時に中国の暦術・風水術・医術などの技術や、儒学・礼学・詩文などの知識を持ち帰り、琉球に中国文化をもたらし媒介者ともなったのである⁴⁾。

蔡温が成長したのは、再建された久米村がもっとも充実したこの時期である。蔡温も久米村人つまり中国人の末裔として、久米村人の子弟と同じように教育をうけ、福州に留学した。ただし、蔡温は久米村を離れて王府の膝元の首里人となり、宰相として近世琉球の政治体制を築きあげるようになった。政道に奔走したその晩年の述懐が『独物語』である。天に幸いの星をいただき、地に一体の龍をひめた風水にめぐまれた島からなる王国、そこに政道を実現しようとした蔡温が拠ったのは、幼い頃から学んだ儒学であった。羽地朝秀の政治路線を継承しながら、

蔡温は中国の思想に拠ったのである。

それでは、唐でもなく大和でもない自立した王国という認識は、どのような思想的根拠をもっていたのだろうか。この小論では蔡温の儒学を通して、その「国」の思想を考察してみたい。それはまた、蔡温が琉球の地に儒学をどのようなものとして媒介したのか、つまり思想の媒介とはどのようなものであったのか、という問題にはかならない。

2. 蔡温の位相

蔡温は、久米村でも高い地位にあった「閩人三十六姓」の末裔をほこる蔡氏の出身。琉球に渡来した元祖の蔡崇は、福建省泉州府南安県の出身と伝えられる。福建人の末裔といっても、これは琉球に住みついた福建人全体にいえることだが、琉球人と婚姻関係を結び、16世紀半ばには王府の役人として封地を与えられ、17世紀以降になるとたびたび琉球人の居住区である那覇・首里から養子をもらいうけた。14世紀末に琉球に移住してから2世紀余の歳月を経てすっかり土着化していたといつてよい。

蔡温の家は、この蔡氏の分家筋の家柄である。父の蔡鐸^{さいたく}もまた、中国との外交役として何度か琉球と中国とを往来した。蔡温は7歳のときから中国語と儒学の勉学をはじめ、1702年には久米村に設けられた学校の儒学教師となった。1708年には琉球館付きの役人として福州に渡り、3年間にわたって琉球館に滞在、琉球館に招かれた福建人教師の王登^{おうとう}^{とうまい}から儒学や詩文を学んだ。しかし蔡温自らの述懐によれば、宗教的回心にも似た思想の転機は福州山中の凌雲寺における無名の「湖広（湖南・湖北地方）の人」との邂逅にあった。そこで蔡温は「身を修、国を治候条々の秘旨」「人間実理実用の道、有形無形共其秘旨」、つまり儒教經典の解釈ではなく、修身・治国の秘旨とその実践の秘旨を5ヶ月間教授されたのだという。一方、琉球王から銀30両を与えられて福州府長楽^{りゅうさい}県出身の劉^{りゅう} 霽^{さい}から風水術も学んでいる。

帰国後の蔡温は、当時は世継ぎだった尚敬の教育係となり、1712年に尚敬が王位に即位すると「国師」に任命され、翌年には首里に移った。1717年には久米村人の役職だった進貢副使として中国へ渡航、北京を訪れている。1719年に尚敬王の冊封のために来琉した使節団との交渉にあたった功績により翌1720年に三司官座敷（副大臣）に任命、1728年には王府の最高官である三司官（宰相の一人）に抜擢された。その後、20数年間にわたって林業・治水・農業などの生産基盤の整備、政治機構の再編などを次々に実施、尚敬王が死去した翌年の1752年に宰相の地位を去り、1761年に没した。享年80歳⁵⁾。

蔡温はまた、久米村人の詩文集以外にはあまり著述が行われなかった琉球にあって、例外的に多くの著作を残している。

1. 『要務彙編』(1715年), 『澹園全集』(『客問録』『家言録』『一言録』『養翁片言』『図治要伝』, ほぼ1746年までに執筆), 『醒夢要論』(1754年), 『俗習要論』などの漢文体によって記述された一連の儒学思想の著作⁶⁾。
2. 『中山世譜』『球陽』など漢文体による琉球正史の編纂。
3. 和文によって平易に儒学思想を述べた『平時家内物語』『治家捷徑』『居家必覧』, 庶民教育のための『御教条』(1732年), 晩年の『独物語』など。
4. 風水による技術書『山林真秘』『順流真秘』『羽地大川修補日記』など。
5. 自らの立案による礼制・農業・林政などの政治文書多数。
6. 現在は佚書となっている琉球王に侍講したという『実学真秘』など。

かく蔡温の思想は多面的であり, そこにその思想の特徴があったのではないだろうか。それでは, ここで取り上げる蔡温の儒学思想とはどのようなものだろうか。蔡温が最初に編纂した『要務彙編』は修身・齐家・治国にそったいわば類書であるが, その引用書目は『性理大全』『小学』『近思録』『四書集注』『薛文清公読書録』など, 朱子学の基本的なテキストである。また, 蔡温自身の儒学思想を述べた著作も朱子学の修身・齐家・治国(「平天下」はない)の枠組みから逸脱するものではなかったといっていよい⁷⁾。もっとも, 蔡温には緻密な論理を組み立て体系的に叙述しようとする思考はみられない。付け加えれば, 蔡温の漢文もまた必ずしも巧みなものとはいえないようである。

蔡温は当時では最新の土木技術論でもあった風水思想を応用して植林・治水事業を実施し, また農業の生産基盤を整備した⁸⁾。また, 1717年に進貢副使として北京を訪れたときには, 尚敬王の冊封を願いでて北京側と筆談でやりとりをしている。1719年に中国から冊封使が来琉したときには600余名が随行, 携帯してきた交易品がきわめて多かったため琉球側の評価額とくいちがい, 使節団は異例に長期滞在することになった。蔡温は久米村に寓居して交渉にあたり, 「大小を論ぜず, 千態万般, 力を竭くし心を尽くし, 其の事を總理(原漢文)」したという⁹⁾——この「千態万般, 竭力尽心」は蔡温の著書に散見する士たるものの政道の要諦でもある。このように蔡温は中国との外交交渉にも経験をつんでいた。その一方, 尚敬王の国師として自著の『要務彙編』『実学真秘』を侍講し, 宰相の職務の間に修身・齐家・治国について『澹園全集』を著述し, それを平易な和文にした『御教条』を村々にまで布達して庶民を教育した。蔡温はこのように政治の難局を切り抜けた政治家であり, そして実践を重視した儒学の人であった。

ピーター・ノスコ氏が指摘するように, 17世紀後半の日本では「中国は現実の存在ではなくなり, 観念の存在に変化した¹⁰⁾」。ここで注意しておきたいのは, 蔡温は琉球の久米村人としては当然のことながら, 中国に留学した経験をもち, 外交官として福州と北京の往還を旅し,

厄介な外交交渉にもあたったこと、つまり中国は現実の存在以外の何物でもなかったことである。そこにも、蔡温の儒学思想の立脚点があったに違いない。

蔡温はその前半生を久米村人として、後半生を首里人として過ごした。いわば久米村人と首里人の境界を生きた人でもあった。そもそも久米村人そのものが、中国と琉球の境界に位置していた。その意味で、蔡温は幾重にも境界性を帯びていたといっていよう——その境界は琉球社会にあっては緩やかなものであったに違いないのだが。

それでは一体、このような位相にあった蔡温の「国」の思想とはどのようなものだろうか。蔡温の政道をめぐる言説を通して、政道を実践する場である「国」をどう理解していたのかをみてゆこう。

3. 蔡温の政治思想

（1） 随時随処

蔡温は、「政道」を修身・齐家・治国という朱子学の枠組みのなかで論じている¹¹⁾。この「治国」については漢文体で著述された『澹園全集』に縷々展開されているが、その中の『家言録』にみえる次の文に注目したい¹²⁾。

施政・致治の方は、先づ国俗の如何を察し、而る後に或いは急、或いは緩、或いは先、或いは後、各おの能く宜しきを執りて行うに在り。国なる者には大小・肥瘦あり。其の分は異なると雖も皆な国なり。必ず処に随い宜しきを執るを以て要と為す。時なる者は天意・人心に係わる。其の機は異なると雖も皆な時なり。必ず時に随いて宜しきを執るを以て要と為す。是の故に善く国を治むる者は、処に随い時に随い、前聖の政法万般の中より、必ず其の宜しきを択び、而る後にこれを布きこれを行う。

政治の方法は、まず国俗の状況を観察して、「緩急・先後」緩やかにするか厳しくするか、先にするか後にするかを見きわめ、適切な施策を行うことにある。国には大小・肥瘦があり、その「分」は異なるもののみな国である。時は人心と天意に係わり、その「機」は異なるもののみな時である。その「処」と「時」に随ってもっともよい方法をとるのが政治の要諦である。「随時随宜」「随処随宜」「随時随処」——この時・処の論理こそ、蔡温の政治思想を理解する重要な鍵ではないだろうか¹³⁾。

この「随時随処」という表現は、蔡温の著書に散見する。『澹園全集』所収の『客問録』は客と主人（つまりは蔡温）の問答体で叙述されたもの。その『客問録』に客から「輔世の道」を問われて主人はこう答える。「輔世の道は、則ち文武の政なり。文武の政は、布くに方策に

在り」。この文言は『中庸章句』20章にみえる次の文をふまえたもの。魯の哀公が政^{まつりごと}を問うた。孔子はこう答えた。「文武之政、布在方策」——周の文王・武王の理想の政治はすべて書物に記してある。これに続けて孔子は「其の人存すれば、即ち其の政^{まつりごと}挙がり、其の人亡べば則ち其の政息む云々」と、人が存在してはじめてその理想の政治が行われると説く。主人はしかし、世俗の人はこの書物を口先ではとなえるものの、心底理解している者はいないと、『中庸』の文脈から離れてこう展開する。

蓋し邦家の事は、国に古今^{とも}俱に行うべき者あり。古に行いて今に行うべからざる者あり。未だ古に行わずして今に行うべき者あり。亦た南北俱に行うべき者あり。北に行いて南に行うべからざる者あり。北に行いて南に行うべからざる者あり……（君子）明良の会に当たり、得て為すことあれば、則ち能く随時随処、経・権の治は悉く其の宜を得ん。此れ文武の政なり。

政治には、「古今」と「南北」¹⁴⁾によって共通するものと異なるものがある。君子が明君・良臣の世にあって政治を行えば、「時」と「処」に対応することができ、「経・権」の政治（この経・権の概念は後述する）がすべて適切なものとなろう。それこそが文王・武王の理想の政治だと。蔡温もまた『中庸』と同じく、たとえば「興廃存亡は命運に係わると雖も、其の実は人に由り、天に由らざるなり」（『図治要伝』）などと政治における人の重要性をくり返し言及はするが、「随時随処」の論理を理想の政治を実現するための重要な方法とみなしていたに違いない。

蔡温の「時」の概念は多義的であったようである。先述した天意・人心に係わる緩急・先後の「機」つまり時機・タイミング、「古今」つまり時代といった意味。また『澹園全集』所収の『菴翁片言^{さおうへんげん}』に「此等の俗礼は、唯だ時勢を視て其の宜しきを執れば可なるのみ」とある「視時勢、執其宜」は、「随時執宜」と同義であろう。とすれば、時は「時勢」をも意味する。

一方の「処」は、先の『客問録』にいう「南北」のように国内の地域を指すこともあるが、ほとんどが「国」そのものを意味している。「諸国政務各随其国」（『図治要伝』）、「随時随国」（同上）、「随国随时」（同上）というように、「処」は「国」と置き換えられてもいる。

蔡温の「時」と「処」は政道において同じ比重をもっているが、しかしときとして「時」は「処」に包摂される。これも『澹園全集』所収の『図治要伝』に次のようにいう。

諸国の政務は各おの其の国に随い、これを慮りこれを考え、其の最も緊要なる者を択び、必ず先ず其の事を修理す。所謂緊要なる者は、是れ諸国の必ずしも同じからざる所なり。此の條を除いての外、有る所の百條千緒は、皆な国事に係わりて先後・急緩^{わか}の弁^わつべきあり。是れ国の次序なり。

「時」に係わる重要なことがらの先後・緩急は「国」によって異なっている、と。同じく『図治要伝』に政務とは「随处随時」、当を得た政策を立て、法令を施行して、士民を励まし道によって力を用いさせる、だが「先後・急緩は、是れ諸国の必ずしも同じからざる所なり」とくり返している。時機・時代・時勢は国によって異なる、とすれば、時は処に包摂されるであろう。

このように、蔡温のまなざしはしばしば「時」よりも「処」つまり国に深く注がれているかのようなのである。『客問録』におよそ次のような問答がある。

客人が次のように問うた。「日月の照らす所、寒暑の通ずる所、諸国は均しく是れ国なり。国人は均しく是れ人なり。然るに諸国の為す所、各おの異りて均しからざる者は何ぞや」——あらゆる境域の国とその国人は均しく国であり人であるが、国によって為すところが異なり均しくないのはなぜかと。この客人の問いは『中庸章句』31章にある聖人をめぐる言辞、「是を以て声名は中国に洋溢し、施きて蛮貊に及ぶ。舟車の至る所、人力の通ずる所、天の覆う所、地の載する所、日月の照らす所、霜露の^し隊つる所、凡そ血気ある者は、尊親せざるなし。故に曰わく天に配すと」をふまえたものであろう。『中庸章句』は聖人の徳が「日月所照、霜露所隊」を含む地上のあらゆる所、つまりの中国から辺境の蛮夷にまで尊敬され普遍性をもつことをいう。だが、『客問録』ではその文脈から離れて、「日月所照、寒暑所通」の中国から辺境の蛮夷まで「諸国均是国、国人均是人」であり、しかも国によってその所為は多様であるというのである。

主人の答も『中庸章句』の文脈とは関わりのないものである。「既に定まりて^か易わらざる者これ有り。此れ諸国の相い異ならざる者なり。又た随处執宜なる者これ有り。此れ諸国の相い同じからざる者なり」——定まって不易なもの、それは諸国に普遍的なものである。処に随って宜しきを執るもの、それは諸国に特殊なものである。続けていう。あらゆる国に「定而不易者」とは、歳月・干支・五倫・四民・烹飪（調理した食物）等の類である。「随处執宜者」とは、容貌・言語・衣服・礼節等の類である。ただし「一事一物の中、或いは定まりて不易、或いは随处執宜、是れ亦た^{わか}弁たざるべからざるなり」——一つ一つの事物の中に「定而不易」と「随处執宜」とがあり、それを弁別しなければならない。その弁別の方法はこうである。化狄（貨狄）の発明した舟で水で渡ること、軒輊の工夫した衣服で身体を蔽うこと、倉頡の制作した文字で物事を記すこと、冠婚葬祭は「定而不易」なものである。しかし、諸国の舟・衣服・文字の様式、冠婚葬祭の礼の^{あや}曲節が一樣でないのは、「随处随宜」である。

化狄（貨狄）、軒輊、倉頡は、いわば中国の文明を創造した伝説上の人物。蔡温はこの舟・衣服・文字の使用、冠婚葬祭の礼という中国に起源をもつ文明は、国の違いを超えて「定而不易者」つまり普遍であるが、同時に舟・衣服・文字・冠婚葬祭の礼の様式は国ごとに「随处執宜者」つまり多様であるという。かくてそれぞれの国の文化は普遍性と多様性の両側面をもつ

ことになる。

辺境にあっても均しく国、均しく国人であること、その国の多様性は尊重されなければならないこと、それが蔡温の「処」の論理の背景にあるものではなかったか。『図治要伝』に次のように断言する。「国の国たるや、容貌・言語・衣服・礼節等の類は、各おの能く処に随い宜しきを取る。或いは小異大同、或いは大異小同にして諸国の齊^{ひと}しからざる所なり。必ずこれを齊しくせんと欲するは、愚の至なり」——容貌・言語・衣服・礼節は諸国によって大同小異、小同大異だが、それを齊しくしようとするのは、愚の骨頂である。

しかしながら、この国の多様性は容貌・言語・衣服・礼節などの風俗だけでなく、先述した『家言録』に「国有大小・肥瘦、其分雖異、皆国也」というように、大小・肥瘦の「分」にも表象されることに注意しておきたい。『図治要伝』に次のようにある。

夫れ国なる者は或いは大、或いは小。或いは肥、或いは瘦。或いは隣国の頼るべきあり、或いは隣国の親しむべきなし。或いは守経の安あり、或いは応変の危あり。而るに諸国の慮は各様にして同じからず……但だ図治の道を学び、深く之を心に得て、随時随国、籌慮の当を得れば、而る後に国祚長昌にして、大い暉々の治¹⁵⁾を致す。

つまり「国」の大小・肥瘦、隣国との外交関係、安定と危機（「守経」「応変」は後述）などに応じて諸国の配慮も一様ではない。蔡温はいわば国力、対外関係、国情のあり方にも国の多様性をみているようである。政治は「随時随国」、この多様性に応じて適切な政策を立てれば、国は長く存続し、すぐれた治世が実現するというのである。また『図治要伝』に「諸国は皆な国なりと雖も、分力は各おの異なる」というように、「分」と似た「分力」（この分力も後述）という言葉も用いられていることに留意しておきたい。

ところで、蔡温の「随時随处」、つまり「時」「処」に応じて変化する政道という考え方は、実は朱子学のなかにもみいだすことができる。まず「時」から。すでに指摘されるように、時代の変化に応じた礼制という考え方は宋代の朱子学の提唱するものであった¹⁶⁾。たとえば、『中庸章句』2章の孔子の言葉「君子の中庸や、君子にして時中」に付された朱熹の注。「君子の中庸^た為る所以の者は、其れ君子の徳有りて、而かも又た能く時に随いて以て中に処るを以てするなり……蓋し中には定体なく、時に随いて在り。是れ平常の理なり」——君子が中庸である所以は、君子が徳をもつ上に、さらに「時」に応じて「中」に処ることができるからだ。「中」には定まった実体などなく、「時」に応じて存在する、これが平常の理であると¹⁷⁾。いうまでもなく「中」は朱子学の重要な概念であり、朱熹は『中庸章句』1章の冒頭に程子の「不偏はこれ中と謂う……中なる者は天下の正道なり」という文言を引いている。だがこの「中」は静止した実体ではなく、「随時」に存在するというのである。

「処」については、蔡温はその著書のなかで自ら根拠を挙げている。『家言録』に次のようにいう。「然ると雖も国の国為るや、必ず隨地隨俗の宜有り。故に孔子曰わく、夷狄に素なれば、夷狄に行くと」。この言葉はまた、『図治要伝』にも「国之為国、必有隨処隨力之宜、故孔子曰、素夷狄、行乎夷狄」とくり返される。

この「素夷狄、行乎夷狄」とは、『中庸章句』14章の、島田虔次氏によれば孔子ではなくその弟子の子思の言葉、「君子は其の位に素して行い、其の外を願わず。富貴に素なれば富貴に行い、貧賤に素なれば貧賤に行い、夷狄に素なれば夷狄に行い、患難に素なれば患難に行う」に拠る。朱熹は「素とは猶お見在（現在）のごときなり。君子は但だ見在の居る所の位に因りて、其の当に為すべき所を為し、其の外を慕うの心無きを言うなり」と注記する。島田虔次氏は、「位」とは「位置、ポスト、境遇」であり、いわゆる「分」の思想であると解釈している¹⁸⁾。つまり「素夷狄、行乎夷狄」とは、夷狄の地という境遇にあっては夷狄の風俗にしたがうことをいう。蔡温は「国が国である」ためには「隨地隨俗の宜」「隨処隨力の宜」が必須であり、だから孔子も「素夷狄、行乎夷狄」と言っておられるではないか、と主張する。かくて蔡温の「処」の論理は、孔子の言葉に裏付けられることになる。

また、「隨時隨処」の時と処を包摂した表現もみられる。『孟子集注』卷5 滕文公章句上で、孟子は滕国の文公の臣下に問われて井田制の概略を説き、「夫のこれを潤沢にするが若きは、則ち君と子とに在り」——井田制を「潤沢」なものにするのは、主君の文公と臣下のあなたにある、と結んでいる。それに朱熹は次のように注記する。「潤沢とは、時に因りて宜しきを制し、人情に合し、土俗に宜しくして、而も先王の意を失わざらしむを謂うなり¹⁹⁾」。この「因時制宜」「合於人情、宜於土俗」は、蔡温のいう「隨時隨処」と同義であろう。

このように、蔡温の「隨時隨処」の政道という思想は、朱子学にも根拠をもっていたといっ
てよい。ただ、朱子学は中国という天下、その「平天下」を前提とする。しかし、蔡温の「隨時隨処」の背景には、「国」が多様であること、その多様性は尊重さるべきであるという認識が存在するといっ
てよいだろう。容貌・言語・衣服・礼節といった風俗が異なり、大小・強弱・肥瘦の分もしくは分力が異なり、隣国との関係が異なり、中央・辺境と位置する境域が異なっていようと
も均しく「国」なのである。つまるところ、「偏小」な琉球の国も唐・大和と同じく国なのである。

ところで、蔡温の「隨時隨処」による政道は、朱子学にもう一つの根拠をもっている。先に引用した『客問録』に「能隨時隨処、經權之治悉得其宜、此文武之政也」とあるように、「隨時隨処」は「經權之治」と関連づけられている。次にこの「經・權」をみておきたい。

（2） 經・權

改めていうまでもなく、經・權もまた朱子学の重要な概念の一つである。蔡温は『図治要

伝』で経と権を次のように説明する²⁰⁾。

夫れ国を治むる者は、必ず経権の慮るべきあり。大凡、例に照らしてこれを行うは是れこれを経と謂う。変に応じてこれを行うは是れこれを権と謂う。

「経」は「照例」,「権」は「応変」をいう。この経・権はまた先の『図治要伝』にある「守経之安」の「守経」,「応変之危」の「応変」に対応しよう。さらに『客問録』にみえる「定而不易」「随处執宜」は、それぞれ「照例」「応変」つまり経・権と同義であろう。つまり経とは「照例」「定而不易」²¹⁾, 権は「応変」「随处執宜」と置き換えることができる。

この経と権との関係について、蔡温は『澹園全集』所収の『養翁片言』でこうも述べる。「翁曰く、夫れ経と権とは、二にして二に非ず。経は即ち権なり。権は即ち経なり。此れ皆な天理の当に然るべきの道なり」——経と権とは別個のものだが同時に同じもの、経とは権、権とは経、このことは天理当然の道であると²²⁾。経と権とは、コインの表と裏のようなものというのであろう。

よく知られるように、朱子学では経と権との関係については多くの解釈がある。いま蔡温が熟読したに違いない朱熹の『四書章句集注』に拠って概観しておきたい。

まず、「権」の概念について。『孟子集注』巻13 尽心章句上に、次のようにいう。孟子が同時代の魯の賢人・子莫^{しばく}について批評した。「子莫は中^{ちゆう}を執る。中を執るはこれに近しと為すも、中を執りて権なきは、猶お一を執るがごときなり」。朱熹の注はこうである。「権とは称^{しょう}錘^{すい}なり。物の輕重^{けいちゆう}を称^{はか}りて中^{ちゆう}を取る所以なり。中を執りて権なければ則ち一定の中^{ちゆう}に膠^{くわう}きて変を知らず。是れ亦た一を執るのみ」。権は「称錘」つまりはかりの分銅、物をはかりにかけてその「中」つまり均衡を取る。だが子莫はこの「権」がないので、一定の「中」に執着して変化することを知らないのと同じである。「中」は、先述した『中庸章句』2章の朱熹の注に「蓋中無定体、隨時而在」とあるように変化するものである。島田虔次氏によれば「中」とは、偏らないこと、過ぎたと及ばざるとのないこと²³⁾。「権」はこの「中」と深く結びついた概念である。ただし蔡温は「中」にはほとんど言及していないようである。

次に、「経」つまり聖人の教えと「権」との関係について。『論語集注』巻5 子罕の朱熹の注に、程子の漢儒に対する批判を引用する。「漢儒は経に反し道に合するを以て権と為す……皆な非なり。権とは只だ是れ経なり」——権とは経であると。朱熹はこの程子の批判を「是」としながらも、「権は経と亦た当に弁^{わか}つべきあり」という。『孟子集注』巻7 離婁章句上で、朱熹は范祖禹の言葉を引いて次のようにもいう。「范氏曰く、天下の道に正有り権有り。正なる者は万世の常、権なる者は一時の用。常道は人皆な守るべし。権は道を体する者に非ざれば用い^{もち}ること能わざるなり。蓋し権は已^やむを得ざる者より出づるなり」——正(経)は万世の常道で

あり、権は一時の用である。常道は人々みな守ることができるが、権は道を体得した者でなければ用いることができず、やむを得ない場合に生ずるものであろう。

蔡温が経と権とは「二而非二」というとき、これは朱熹のいう「権与経亦当有弁」、程子のいう「権只是経」と同義であろう。また経は「照例」、権は「応変」というとき、これは范祖禹のいう「正（経）者万世之常、権者一時之用」と重なるだろう。その意味では、多分に朱子の枠組みからはずれるものではない。蔡温は経と権との微妙なバランスを舵取りすることを政道の要諦とみなすが、しかし、「随時随処」の重視と結びつくとき、権へと比重が傾いているように思われる。そのことは、蔡温が「宋儒禁之」（『蓑翁片言』）と述べているように朱子学から排撃された仏教の擁護論に「権」の論理を用いる、その用い方に窺うことができる。仏教の擁護論は主に『蓑翁片言』で展開されており、しばらくそれをみてゆこう。

「釈氏は随処随時、乃ち己むを得ず、務めて権巧設施を為す。若し中国に処れば、経世の法を説かん。釈氏は即ち周公・孔子なり」——釈迦はインドの地に随って「権巧設施」つまり、時機をみはからって深謀を実施したのであり、もし中国にいれば「経世」を説いたであろう、釈迦は中国の聖人たる周公・孔子である。また、こうも述べる。「天竺」は「邪侈暴戾、衆生は往々にして罪過に陥る」という状況であったため、「是の故に釈氏は己むを得ず、時勢に因って俗情を察し、汎く衆生に向かい、説法すること甚だ多し。是れ乃ち釈氏の仮に幽冥を説き、権に法教を設けて、悪を戒め善を誘うの権語なり」——釈氏は天竺の風俗、時勢をみて「権」によって教化した、と。このような仏教擁護論は、「権」と随時随処を結びつけ、国の多様性・独自性を容認しようとする方向へ傾くだろう。さらにまた、参学の士（儒者見習い）と蓑翁（蔡温）の間で次のような問答がかわされる。

参学の士、蓑翁に謂いて曰わく、湯王は権に禱雨の事を設けて人心を定む。周公は権に許愿の事を設けて内変を解く。釈氏は権に幽冥の説を設けて天を治む。其れ皆な随時随処に設施するの道ならんか。翁曰わく、「夫経與権、二而非二。経即権也、権即経也。此皆天理当然之道也」。舜禹の譲、湯武の征、其の旨は一なり。唯だ聖者のみ焉を能くすと——参学の士の問い「湯王が雨乞いし、周公が危篤の武王のために身代わりを祈願し、釈氏が幽冥の説を説いたのも、殷の人心を安定させ、周の武王一族の内乱を治め、天竺を治めるためであって、いずれも権の治世、随時随処の治世なのですね」。答え「経と権とは、コインの表と裏。経は権であり、権は経であって、すべて天の道理の然らしむ道なのだ。舜禹の禪譲の経も、湯武の放伐の権も、その主旨は一つ。ただし、それは聖人だけがなしているのだ²⁴⁾」。

釈氏の権が「不得已」、古代の聖王の権が「唯聖人能焉」とであるという認識は、先にみた范

祖禹の「権非体道者不能用也。蓋権出於不得已者也」という言葉に通ずるだろう。「権」はやむを得ない、聖人でなければなしえないものであるにせよ、蔡温は随時随処と結びつけ、権にこそ実践的な意味を付与している。それが蔡温のいう「人間実理実用之道」つまり実学ではなかったろうか。『蓑翁片言』にこうもいう。天竺という「処」においては、釈氏の跡を継いだ俊秀な人々もまた「正権を混合し、総じて釈氏実学の本旨を為す。嗚呼、釈氏実学の本旨は、其れ果に茲に在らんか」と。

蔡温にとって権はこのように実践と結びついたものであるが、琉球の政道において権の思想は大きな意味をもちえたに違いない。「難治の国と雖も、隨地隨時、応変應機、令を施き法を敷き、必ず其の宜を得れば、而るに国に治まらざるはなし」(『図治要伝』)。つまりは難治の国でも隨地隨時と応変應機の「権」の政治が行われれば、必ず治まるのである。そして「礼に例定の理(經)ありと雖も、又た応変(権)の宜あり。若し例定に執着して応変の宜を失えば、則ち行方所の礼は却って非礼なり」(同上)と断言するのである。こうした經・権の論理における「権」への傾斜は、蔡温が何よりも琉球という「処」にあって政道に奔走したことで深く関わっていたことは想像に難くない。

さて、先述したように蔡温は諸国は均しく国ではあるが、大小・強弱・肥瘦、さらに隣国との関係の分もしくは分力はそれぞれ異なっているという。随時随処、とくに「処」(国)の論理はこの「分力」とも深く結びついている。『独物語』において、琉球には分力不相応なお勤めがあると述べている「分力」である。次に、この分力について検討しておきたい。

(3) 分 力

「分力」という用語は、根拠は不明だが、近現代中国で「己の力、身の程」という意味の口語として使用されたことがあったらしい(『大漢和辞典』)。隋唐以降の仏教經典の中にも「分力」という用語がみられ、宋の『円悟仏果禅师語録』巻14に「本分力量」(大正47, 779上)とあるように、己の本分と力量とを併せた口語的表現として用いられた可能性がある。

それでは一体、蔡温のいう「分力」の概念とはどのようなものだろうか。先にも「分力」の事例として一部取り上げた『図治要伝』、その全文に次のようにいう。

諸国は皆な国なりと雖も、而るに分力は各おの異なる。但だ国を治むる者は、須らく能く国に随い、先ず分力を考え、而る後に政道を行うべし。若し然らざれば則ち大小・強弱の慮、必ず其の宜しきを失いて、而して国はこれが為に衰えん。

あらゆる国はすべて国ではあるが、「分力」はそれぞれ異なっている。国に応じて先ずその分力を考慮してから政道を行うべきである。そうでなければ、国の大小・強弱への配慮に欠く

ことになり、このため国が衰える。つまり、「分力」は国の大小・強弱を意味する。先に引用した『家言録』では「国者有大小・肥瘦。其分雖異，皆国也。必以随处随宜為要」と、大小・肥瘦を「分」と表現しており、とすれば「分力」は「分」と同義であろう。

また、『図治要伝』にはこうも述べる。

往古来今，冠婚喪祭は，人道の大礼と曰うと雖も，而るに諸国の礼は，或いは小異大同，或いは大異小同，判然として相い齊しからざる者は，則ち国俗の係わる所にして分力の当に然らしむべき所に由なり。只だ宜しく分に随いてこれを行うべし。切に分を過ぎてこれを為すこと勿れ。

冠婚葬祭はあらゆる国に普遍的な「人道大礼」ではあるが、その礼は国によって異なっており、その多様性は「国俗」と「分力」に起因するものである。冠婚葬祭は「分」に随って行い、決して「分」を過ぎてはならぬ、と。ここでは「分力」は明確に「分」と言い換えられている²⁵⁾。このように、「分力」は「分」とも表現され、厳密な用い方はされていない。しかし、上述してきたように蔡温が「随時随处」とくり返すとき、その背景となる国の多様性には、風俗だけでなく、国の大小・肥瘦・強弱などの国力、対外関係・国情など国の置かれた境位といった要素もみられる。とすれば、およそ分・分力はいわば国力、境位を指す表現であろう。このようにみてくると、冒頭に掲げた『独物語』に「偏小の国力を以、唐・大和へ御勤御座候に付ては、御分力不相応」という「分力」は、琉球の偏小な境位と国力を意味しよう。

さて、蔡温の分力という概念は、これも朱子学にみいだすことができる。蔡温は冠婚葬祭は、「随分」、分に応じて行うべきであり、分を過ぎてはならないという。こうした分と冠婚葬祭との関係については、『論語集注』巻1 為政第二にみえる「親には生前は礼によって仕え、死後は礼によって葬りかつ祭る」という主旨の孔子の言葉に付された朱熹の注にもみえる。朱熹は胡氏の次のような説を引く。「人の其の親に孝たらんと欲するに、心は無窮なりと雖も、分には則ち限り有り……所謂礼を以てする者は、その為すを得る所を為すのみ」——親に孝を尽くそうとしても、「分」には限りがあり、いわゆる礼とは為しうることをすることだ。蔡温のいう冠婚葬祭の「分」は、胡氏のいう「分」と同義であろう。この冠婚葬祭の「分」については、先の島田虔次氏の「位」つまり位置・ポスト・境遇は「いわゆる『分』の思想である」とする解釈を参照しておきたい²⁶⁾。

一体、この「分力」という用語は朱子学の書物にはあまりみあたらないようである²⁷⁾。しかし、分と力を相互に関連づけた表現はしばしば用いられている。たとえば『大学章句』の朱熹の序。「其れ学ぶ者は、以て其の性分の固より有する所、職分の当に為すべき所を知り、各おの^{べんえん}の俛焉として以て其の力を尽くすこと有らざるは無し」——自己に生来備わっている「分」、

自己が天下で担うべき役割の「分」を知って、その「力」を尽くす。ここでの「分」は自らの本分や位置・ポスト・境遇を自覚してその「力」を尽くすということであり、国における分と力とは次元を異にするが、分と力とは深く結びついて用いられている。

また、『論語集注』巻1学而下にみえる孔子の弟子・子貢の問「貧にして諂^{へつら}うこと無く、富みて驕^{おご}ること無きは、如何」に対する朱熹の言葉に、『富無驕、貧無諂』とは、分量に随いて皆な力を著^{あらわ}すべし——分限に応じて力を注ぐべきことだ、とある²⁸⁾。ここでも分と力は相互に結びついている。

こうした分と力との関係は、むしろ朱子学の用語というより、清代の「経世」の言辞の中にしばしばみいだすことができる。たとえば、清末の凌^{りょうこん}堃の「勸葬説」、これは風水に惑って埋葬を延期する風習に対する批判だが、そこに次のようにいう。「夫れ葬の厚薄は一ならず。總じて随力随分、速みやかに挙殯を謀るを期せば、生死咸な安んず」。それぞれの「力」と「分」に応じて、(風水にこだわらないで)すみやかに埋葬すれば、生者も死者も心安らかになれると²⁹⁾。

蔡温の分と力も不可分なものではなかったろうか。先述したように、冠婚葬祭が国によって多様であるのは「国俗」と「分力」によるものであり、「分」に随い「分」を過ぎてはならぬ、というとき、この分はまた分力と同義である。胡氏が「分には則ち限り有り」というとき、清の凌堃と文言と同じく財力などの力と関わるだろう。また国の大小・肥瘦・強弱、偏小・国力は国の分であり力であって、この分と力も相互に関連する。このように「分」と「力」は不可分であり、蔡温が「分力」と表現するのもそのためではないだろうか。とすれば、「分力」は分でもあり力でもあり、相互に規定される概念であろう。

蔡温は国の多様性を一面で規定している分力を重視していたようで、『独物語』で「分力」によって国を上・中・下の「位」に分類し、この上・中・下の位をさらに上・中・下の「段」に類別する。そして上・中・下の位の「国」にそれぞれ上・中・下の「分力」、下・中・上の「事」を想定し、たとえば上位の国の上位の分力で下位の事がある国は上国の上段と位置づける。

国	分力	事	段
上・中・下の位	上位	下位	上・中・下の各国の上段
上・中・下の位	中位	中位	上・中・下の各国の中段
上・中・下の位	下位	上位	上・中・下の各国の下段

上位の国の中でも上位の分力をもつ国が下位の事を行うだけでよければ、そこには多大な余裕が生じることになり、蔡温はそれを「上国の上段」と位置づけたのであろう。ついでいう、

「下国の下段にて候共、御政道本法を以相治置候はゞ、其国の分力に応じ、安堵の治罷成積に候。弥で国以上の国は猶以安堵の治罷成申儀、決定の事に候」——下位の下段の国であっても、政治の本道によって統治すれば、その国の「分力」に応じた安定した政治ができる。ましてそれ以上の段階の国であれば、安定した政治は決まりきったことである。おそらく蔡温は琉球をこの「下国の下段」とみなしていたに違いない³⁰⁾。つまり「偏小の国力を以、唐・大和への御勤御座候に付ては、御分力不相応程の御事候」だからである。

このように、蔡温はあらゆる国は均しく国ではあるが、同時にあらゆる国は多様であってその多様性は尊重されるべきであることを主張した。ただし、蔡温における国の多様性は、「分力」つまり境位と国力——大小・強弱・肥瘦・対外関係・国情など——によっても多分に規定されるのである。

4. 蔡温の経世 —— 思想と実践 ——

それでは、蔡温は「随時随処」「分力」の論理を、琉球の社会にどのように実践しようとしたのだろうか。蔡温はその論理を琉球の現実と結びつける媒介者としての位相にも位置していた。ここでは、蔡温自身の政道に関する言辞を通して思想と実践をどう結びつけようとしたのか、をみておきたい。

蔡温は「経世」という表現を卑見の限りではほとんど用いていない。たとえば、先述したように『蓑翁片言』で釈迦を中国にあっては「経世」の法を説いたであろうと評しているが、「経世」という言葉を前面に掲げた文はみえない。しかし、言辞として「経世」という表現を用いなかったにせよ、蔡温の治国の思想は「経世」にあったといって間違いないだろう。すでに述べてきたように、蔡温の「随時随処」「分力」の論理は朱子学に内包されていた。しかし、ここで注意したいのは「随時随処」という表現がむしろ明清時代の「経世」を論じた言辞のなかに頻繁に現れることである。

羽地朝秀が晩年に入手し、おそらく蔡温も目睹していたであろう明・丘濬の『大学衍義補』³¹⁾。この経世家の著書には時勢・地域に応じた政治のあり方が主張されているが、たとえば、先述した『孟子集注』巻5 滕文公章句上にみえる孟子の井田制論に付された朱熹の「因時制宜，使合於人情，宜於土俗，而不失乎先王之意也」という文言に、丘濬はこうコメントする。「此の数語の者は但だ以て井地を処置すべきのみ非ず。則ち凡そ天下の政の民に施す者は、皆な当に此を視て準と為すべし」（巻14「制民之産」）。中国古代の理想的な土地制度について述べた朱熹の「因時制宜」「合於人情，宜於土俗」という、そして蔡温の「随時随処」にも通ずる概念を、丘濬は政治全般の基準として敷衍したのである。

そもそも「随時随処」あるいはそれと同義の表現は、中国では古い時代から用いられてきた。

明清時代には、「因時制宜」「因地制宜」「隨時隨處」「隨時隨地」「隨地隨時」「隨地制宜」「隨時制宜」等々という表現は、政治のあらゆる局面、農業・備荒・水利・治水・軍事・刑罰・保甲・教化・天文・治安・外交などの施策を論じた言辞に頻出する³²⁾。

たとえば、清初の任源祥の「食貨策³³⁾」。清初の租税・力役は、銀に換算して徴収されていた。明朝から引き継がれた「一条鞭法」である。任源祥は次のように論じている。長江流域で水害・干害がおこって流民が発生しかねぬ状況だったが、豊作となったので飢饉は免れた。しかし、穀物の価格が下がって銀による納税が困難になった。

壤に則り賦を成すに、一定にして易うべからざるは經と曰い、隨時制宜、変通して執るべからざるは權と曰う。權は經に反せず。而るに貴なれば賤ならしむべく、賤なれば貴ならしむべし。之を操るに上よりし、之を準しくして適に其の平を得るは、輕重と曰う。輕重の權得れば、則ち豊凶は威な其の生を楽しみ、輕重の權失えば則ち公私兩つながら其の困を受く。

土地によって賦税を徴収することについて。一定にして変えてならないのは「經」という。「隨時制宜」、臨機応変に改めてゆくのは「權」という。穀物価格が騰貴したときには下げ、下落したときには高くする。それを政府が調整して正しく均衡させるのを「輕重」つまり穀物価格の調整という。「權」つまり「隨時制宜」に物価調整ができれば、豊作でも凶作でも生き延びられるが、それがうまくゆかなければ、民も政府も困窮する。「輕重の權」の施策は戦国時代に遡るが³⁴⁾、任源祥はそれを朱子学の經權の理念、さらには「權」を明確に「隨時制宜」と結びつけて説明しているのである。

このように、蔡温の「隨時隨處」は論理として朱子学に根拠をもつが、同時に蔡温が直接交渉した清朝の政治の場で頻繁に用いられる常套句でもあった。蔡温と明清時代の經世家の政策論、著書との接点は不明。しかし、「隨時隨處」という常套句を用いて自らの政治思想を展開したこと、それは蔡温が直接中国と関わったことが背景となっているのではないだろうか。ただし、中国の時・處が中国とその辺境をも含めた地域と時勢を指すのに対して、蔡温の時・處が琉球をはじめとする国と時勢を意味したことをくり返し指摘しておきたい。

それでは、蔡温はその經世の思想をどのように実践しようとしたのか、それについて言及した蔡温自身の言辞をみてゆこう。

蔡温は琉球が直面していた状況について、『独物語』でおおよそ次のように述べている。

1. 大和、直接には薩摩に対しては、年貢米の上納、王子の派遣、徳川將軍の代替わりごとに江戸に派遣する中国風に装った慶賀使などの諸経費。

2. 唐に対しては、海賊の襲撃に対する朝貢船の軍備、国王の即位ごとに唐から訪れる冊封使節団の接待、冊封に対する謝恩使の派遣などの諸経費。
3. 琉球の近海にすでに頻繁に姿を現していた「異国船」対策。
4. 大海の孤島で陸続きの隣国がないため、台風や大旱の災害に対する備蓄。
5. 唐に世替わり（王朝交替）の戦乱がおこれば、朝貢船を長期にわたって派遣することができず国内の物資や薩摩への献上品が欠乏する、そのための備え。

台風と旱魃による災害が絶えなかった大海の孤島・琉球は、かくも唐と大和との関係に規制されていた。そして、やがてアジアを席捲することになるヨーロッパの影もまた琉球にも及びはじめていた——国の「分力」の与件でもある隣国との関係は琉球にあってはこのようなものであった³⁵⁾。

琉球の「分力」のもう一つの与件「国力」について、蔡温は『独物語』でこうも述べている。「国土と申は大国小国無構、陰陽五行相備候所を以、五倫四民の道相行、国土と申事に候」——国土は国の大小にかかわらず、五行を備え、五倫・四民の道が行われてはじめて国土といえる。続けていう、この五行のうち水・火・土はいずれの地にもあるが、琉球には金と木が欠乏している、と。

分力に関わる隣国との困難な関係、大小・強弱・肥瘦を規定する物産の欠乏、それが琉球に対する蔡温の状況認識であった。蔡温はそれを「政道」によって克服するように『独物語』でもくり返し説いている。たとえば、先述したように、「下国の下段」の国であっても「御政道本法」をもって治めればその国は安定する、と。それはまた、蔡温がその儒学思想で展開した、中国の聖人の教えを根本としながらもその国の多様性に応じた随時随処、権の政治を行うことでもあろう。

それでは、蔡温はその政道をどのように実践し、国土としての条件を充たそうとしたのだろうか。その経世の具体相を少しばかりみておきたい。まず、「木」と「金」の欠乏について。18世紀の琉球が直面したのは、山林資源の枯渇であった。先にも述べたように、蔡温は大々的に植林事業を実施した。1735年、植林政策に着手すると、自ら山林を視察して現地で「山林の法」を教授した。この山林の法とは『山林真秘』と1737年に布達された和文の『杣山法式帳』、そこには地中に流れる気のエネルギーをによって山林を育成する技術が述べられている。蔡温が福州で儒学とともに学んだ風水思想を造林の技術論に置き換えたものであり、儒学と同様、風水思想もまた「随処随宜」に妥容させているといっていよい³⁶⁾。

琉球の地では金属資源は全く産出しなかった。蔡温は五行の不足の物は他国からとりよせればよく、「金」は薩摩からもらい受けることができるともいう。だが別の条では金属類は他国から購入せねばならず、その上、薩摩から時々米と銀を差しだすように言うので安堵で

きない、「隣国」があれば琉球の産物と交換してやりくりもできるが、これもむづかしいと述べ、よくよく節約するしかないという。金属類の欠乏は蔡温にとっても難問だったようである。

次に、「随処随宜」の礼節——蔡温が「必ずこれを齊しくせんと欲するは愚の至なり」という礼節について。蔡温は宰相に就任する前に布達されていた『服制』を1737年に改訂、また同年に王室の服喪制『御心喪服制』を定めている³⁷⁾。『服制』は本宗・妻・外戚・嫁いだ娘などそれぞれの立場での服喪、葬礼のときの心得を規定したもの。「但、無拋公事差當時云々」と但し書きがあることから、公事にたずさわる「士」の階層を対象とする服喪制であろう。

この『服制』については、その前年の1736年に蔡温の本案筋の蔡文溥が『朱文公家礼』に拠って和文で著述した『四本堂家礼』に注目したい³⁸⁾。というのも、『服制』と『四本堂家礼』の服喪の期間、葬礼の心得などの規定はほぼ一致しているからである。蔡文溥はその冒頭で国には国の「規」があり、家には家の「規」があると述べ、おそらくは国の礼制を意識しながら、冠婚葬祭の家礼を作成している。また冒頭の文に続けて「所謂在富貴者宜富貴之道行之、在貧賤者宜貧賤之道行之事当然＝候間、其時之分限相應＝可致損益候」「亦者逢凶年当迫之砌も可有之候、応時宜致省略」ともいう。この「分限」「時宜」は蔡温の分力・随時随処と同義であり、相互に呼応しているといつてよい。

そもそも、蔡文溥が家礼を定めた背景には、次のような事件があったと伝えられる。1719年、久米村の「三十六姓」の末裔が儒教による葬礼を王府に願いでて許可され、1729年、1730年に儒教による葬儀が営まれた。だが、儒式の葬礼に必要な品々がそろわず、経費もかかったため、久米村の世論は二分する。1731年、三十六姓の末裔を中心に、唐の風俗を継承して儒家の法を守り、孔子の道を信仰するためと、儒式の葬礼を王府に願いでる。宰相・蔡温の下にあった王府の裁定は、儒式の葬礼は明に三十六姓が渡来した当時にも行われず、まして「三十六姓は唐より御拜領之臣下＝而、万年之譜代同前候間」、琉球の風俗による葬礼を行うようにというものであった³⁹⁾。その後作成された『四本堂家礼』の葬礼は『朱文公家礼』の葬儀の次第にのっとりながら、実質上、琉球の習俗を大幅に取り入れたものであり、いわば「随処随宜」の礼節に拠ったものであった⁴⁰⁾。王府の『服制』もまた『四本堂家礼』と同様、中国的な礼制の姿を借りながら、内実は「随時随処」に琉球の習俗にみあったものとなっている。

蔡温の経世は、清朝の経世家がそうであったように、農業・産業・備荒・治水・軍事（貢船の警備）・外交・教化（『御教条』）・礼制などに及ぶものであった。その根底にあるのは、琉球という小・弱・瘦であり、隣国との関係も厄介な局面をはらんでいた国を、分力を補いながら国として成り立たせてゆくことにあったといえよう。それは聖人の道を根本としながら、随時随処、権の政道を実践してゆくことにほかならないであろう。

5. むすびにかえて —— 媒介者・蔡温 ——

以上、蔡温の政治思想について検討してきた。留学先の福州山中における寓話めいた「湖広の人」との邂逅、そこで学んだ修身・治国の方法、「人間実理実用の道」の具体的な内容は判然としない。しかし、蔡温の「治国」をみるならば、朱子学の枠内ではあるが、朱子学の言辞の中から、蔡温は「随時随处」「経權」「分力」の論理をひきだし、緻密な体系ではないにせよ再構成したのである。そしてその論理はまた、清代の経世家のそれと共鳴しあうのである。さらに、この蔡温の論理の背後には、「国」の思想が存在した。いかなる境域、つまり中心・辺境であろうと、いかなる分力、つまり大小・肥瘦・強弱・隣国との関係であろうと、いかなる風俗、容貌・言語・衣服・礼節であろうと、国は均しく国、国人は均しく国人であること、そしてこの国の多様性は尊重されなければならないこと、それが蔡温の主張ではなかったろうか。

ここで中心・辺境というあいまいな表現を用いたが、近世東アジアにおける空間認識について簡単に説明しておきたい。

蔡温は唐と大和に対置して琉球を「偏小」と称した。大海中の孤島であり、海を隔てて唐と大和の「偏」に位置するという認識である。また、たとえば久米村人が学んだ当時の中国の共通語であった北京官話の会話の教科書『官話問答便語』（天理図書館蔵）。そこに、次のような久米村人と中国人との会話の例文がある。「我敝国地方偏小」「敝国乃東海番夷」——「私どもの国は土地が狭隘です」「私どもの国は東海の『蕃夷』です」。1800年に琉球王を冊封するために琉球を訪れた副使・李鼎元は、すぐれた琉球訪問の記録『使琉球記』を残したが、帰国後、朝鮮からの使節と琉球を話題にして「僻小可笑」と⁴¹⁾。「僻小」は「偏小」と同義である。またたとえば、17世紀の熊沢蕃山は日本も琉球もともに「夷」とするが、日本の方が上位にあるとみなした⁴²⁾。

かかる意味で、当時の東アジア世界において琉球は辺境という境域に位置した。しかし、辺境であることは、同時に境界を意味しよう。琉球は境界に位置することで、日本の鎖国時代において、中国と直接往来した⁴³⁾。蔡温もまた、福州に留学し、そこで邂逅した湖広の人から学んだ「人間実理実用の道」としての儒学を琉球に媒介したのである。

ここで少し視角をかえて、蔡温に刻印されている〈境界〉と〈媒介〉について述べておきたい。

蔡温は琉球に中国から「人間実理実用の道」としての儒学をもたらしたすぐれた媒介者であった。しかし、中国の思想をそのままの姿で琉球に媒介したのではない。くり返すならば、久米村人としての蔡温は朱子学の学問 —— 書物と湖広の人という媒体 —— から、「随時随处」「経權」「分力」の思想、「国」の思想を引きだした。媒介された事物は媒介者の位相を濾過されることで変容する、そうした現象が生じたのである。この媒介者の位相とは、蔡温が中国人

の末裔であると同時に琉球人でもあるという境界性ではなかったろうか。

先の『官話問答便語』にはまた次のような会話の例文がある。「弟們就是這三十六姓之後」
「這等看將起来，你也是我們漢人了」——「私たちは三十六姓の子孫です」。「そうしてみると、
あなたも私たち中国人ですね」。この会話はおよそこう続く。「祖先の本籍が福建のどの府県に
あるか判っていますか」「判っています。本籍がどの府なのか、家の族譜に記載してあります」
「なぜ自分たちから祖先を捜しに行かないのですか」「私たちは柔遠駅（琉球館）に居住して遠
出を禁止されており、また歳月を隔てて祖先の手がかりがないのです」。また次のような例文
もある。「私たちは国にいたとき官話を学んだのですが、巻舌音が下手ではっきりと発音でき
ません」。中国語会話の教科書の問答ではあるが、それはまた当時の久米村人の公的な位置で
あり、自己認識でもあろう⁴⁴⁾。

このように、蔡温は久米村人として福州で学んだ湖広の人の教えを琉球に媒介した。しかし
そこに止まらず、その政道の思想を琉球の地に実践した。このことはまた、思想と現実を媒介
したことをも意味しよう。蔡温は前半生を久米村人として、後半生を首里人として過ごした、
久米村人と首里人との境界を生きぬいた人でもあった。こうした蔡温の位相が、久米村人が単
に中国との外交手段として学ぶ傾向にあった儒学思想を、琉球の地に現実に実践することを可
能にしたといつてよい。蔡温は中国に起源をもつ思想と琉球の現実を結びつけた、媒介者でも
あったのである。

このようにみえてくるならば、境界はすぐれて媒介と結びついているように思われる。そこに
形成された琉球の国の思想は、境界から唐も大和も相対化してゆく契機を包摂していたのでは
ないだろうか。それはまた同時に、蔡温という媒介者のまなざしではなかったろうか。

- 1) 「偏小」という表現は、あるいは『孟子集注』巻5滕文公章句上にみえる朱熹の注、「滕国偏小、
雖行仁政、未必能興王業」という文をふまえた可能性もある。滕は戦国時代の山東省にあった国。
『孟子集注』巻2梁惠王章句下に「滕小国也。竭力以奉大国云々」というように、齊と楚の両大
国にはさまれた小国であった。「偏小」は小さいという意味、「偏小」と表記する場合もある。た
だし、ここでは文字通り「辺境にある小さな」という意味に理解する。
- 2) 『独物語』は崎濱秀明『蔡温全集』（本邦書籍株式会社、1984年）に依る。『独物語』と風水思
想との関わりについては、拙稿「近世沖縄における風水の受容とその展開」（窪徳忠編『沖縄の
風水』平河出版社、1990年）参照。
- 3) 羽地朝秀（向象賢）については、東恩納寛惇「校註羽地仕置」（『東恩納寛惇全集』2、第一書
房、1978年、初出1952年）、同上「向象賢物語」（同上4、1979年、初出1940年）、伊波普猷
「孤島苦の琉球史」（『伊波普猷全集』2、平凡社、1974年、初出1926年）、高良倉吉「向象賢の
論理」（『新琉球史・近世篇』上、琉球新報社、1989年）など参照。羽地朝秀の「日琉同祖論」
については、高良論文を参照。

- 4) 久米村の歴史については、拙稿「琉球と中国の神々」（『講座道教 6 アジア諸地域と道教』雄山閣、2001年）参照。
- 5) 蔡温の伝記と学問については、拙稿「蔡温の儒家思想について —『要務彙編』をめぐる—」（『龍谷大学論集』445、1995年）参照。
- 6) 『要務彙編』については注5）拙稿参照。『澹園全集』は近年になって石垣市・牧野孫宣氏所蔵の明治末写本がみつかった（ただし『一言録』は欠落している）。この『澹園全集』所収の『蓑翁片言』には、乾隆11年（1746）の琉球人・曾恂徳の跋、またその翌年の干支を記した中国人・呉文煥の序、同じく劉敬與の序が付されている。『澹園全集』にも同じ劉敬與の序があり、とすれば1746年に全集を編纂、翌年の朝貢使節に託して呉文煥と劉敬與に序を依頼したのでらう。『澹園全集』の劉敬與序によれば中国で印刷に付す意図があったようである。蔡温の『澹園全集』の自跋によれば「広搜經書、精考其用、編修客問・家言・一言・蓑翁片言・図治要伝等」とある。『醒夢要論』については、島袋全発氏によれば「乾隆甲戌夏日」（1754）の序があるというが、刊記を記した写本は未見である。島袋全発「蔡温年譜」（『島袋全発著作集』島袋全発遺稿刊行会、1956年）167頁参照。
- 7) 注5）拙稿でも言及したように、蔡温の儒学については朱子学か陽明学かという議論がある。蔡温が留学していた頃の福建は朱子学の牙城であったが、朱子学といっても実践を重視する実学など多様な潮流があり、朱子学か陽明学かという二項対立で把握することは余り意味がないように思われる。むしろ蔡温自身の多面性に注目すべきであろう。
- 8) 蔡温の植林政策と風水思想との関係は、拙稿「蔡温の造林法について —風水と技術—」（『東洋史苑』48・49合併号、1997年）参照。
- 9) 「蔡氏家譜抄録（十一世蔡温）」（『那覇市史 家譜資料2上』那覇市企画部市史編集室、1980年）368頁。
- 10) ピーター・ノスコ『江戸社会と国学』（ペリかん社、1999年）61頁。ノスコ氏の指摘は大衆文化についてであるが、儒学思想にも敷衍できよう。
- 11) 蔡温の修身論は「攻気操心」を基本とするという（『澹園全集』自跋）。攻気などの用法にはかなり特異なものがみられるが、修身論については別の機会に譲りたい。
- 12) 以下、『家言録』『客問録』は牧野孫宣氏蔵『澹園全集』による。『蓑翁片言』『図治要伝』などは牧野氏蔵本を底本として、注2）『蔡温全集』を参照した。
- 13) 『澹園全集』所収の『蓑翁片言』に付された呉文煥の序に、『蓑翁片言』を初めて見たとき「初以為山林高隱之流、隨地隨時、広行提命耳」とあり、中国の文人にとって「隨地隨時」は常套句であったことが窺えるが、蔡温の用語が眼にとまった可能性もある。
- 14) この「南北」は『中庸』10章にみえる次の文に依拠したものかも知れない。「子路問強。子曰、南方之強與、北方之強與、抑而強與。寛柔以教、不報無道、南方之強也、君子居之。枉金革、死而不厭、北方之強也、而強者居之」。
- 15) 「嗶々之治」は『孟子』尽心上に「孟子曰、覇者之民、騶虞如也。王者之民、皞皞如也」とある。
- 16) 小島毅『中国近世における礼の言説』（東京大学出版会、1996年）など参照。
- 17) 島田虔次氏は、この「時」を中江藤樹・熊沢蕃山の時・処・位と結びつけている。島田虔次『大学・中庸』（朝日新聞社、1967年）183頁。
- 18) 島田虔次前掲書、214頁。
- 19) 「因時制宜」はまた『孟子集注』巻11 告子章句上 の朱熹注にもみえる。兄と兄より年長の郷

- 人が同座した場合の「敬」の礼を問われて、孟子が「庸敬在兄，斯須之敬在郷人」と答えた，その文に朱熹は「庸，常也。斯須，暫時也。言因時制宜，皆由中出也」と注記している。
- 20) 蔡温の経・権の思想については，糸数兼治「蔡温の権思想 — その特質と限界 —」（『琉球方言論叢』琉球方言論叢刊行委員会，1987 年）参照。
- 21) 『孟子集注』巻 14 尽心下の孟子の言葉「君子反経而已矣。経正，則庶民興。庶民興，斯無邪慝矣」の朱熹の注に「経，常也。万世不易之常道也」という。
- 22) 『蔡温全集』所収の『蓑翁片言』には，「経則権，権即経」とあるが，『澹園全集』所収『蓑翁片言』，内閣文庫本『蓑翁片言』（写本）には，いずれも「経即権，権即経」とある。澹園全集本，内閣文庫本に従う。
- 23) 島田虔次前掲書，163 頁。
- 24) 『蓑翁片言』の別の条に，湯王が大旱のときに雨乞いしたのは夏の桀王を放伐した直後で，大旱によって動揺した殷の人心を安定させるため。周公が危篤の武王のために身代わりになることを祈願したのは武王の兄弟が多く跡継ぎの成王が幼少で，内変がおこるのを恐れたためという。蔡温の『要務彙編』巻 6 禎異類にも湯王と周公のこの故事を引く。湯王は『呂氏春秋』，周公は『尚書』巻十三・金縢篇にみえるが，蔡温が参照した書物は不明。
- 25) 蔡温が庶民教育のために和文で著述した『御教条』に，「元服婚禮の儀，上下共分限次第如何にも重厚に可相行候」とあり，『図治要伝』の冠婚葬祭の「分」は和文では「分限」に相当する。
- 26) 注 18) 参照。
- 27) 糸数謙治氏は「分力」は羽地朝秀の事跡を述べた『家の伝へ物語』にあることを指摘する（注 20）糸数謙治論文の注 37）。『家の伝へ物語』には「朝秀撰政御役被仰付，国之分力取究，国法被相定云々」とみえる。ただし，伊波普猷氏によればこの著書は羽地朝秀から数世代目の子孫・羽地朝美によるとあり，はたして羽地朝秀自身の表現かどうかはなお検討を必要とする（注 3）伊波普猷書，229，235 頁）。
- 28) 『朱子語類』巻 22・論語 4・学而篇下「貧而無詔詔章」。『論語』学而篇に「子貢曰，貧而無詔，富而無驕，何如。子曰，可也。未若貧而樂，富而好礼者也」とある。それに対して朱熹が「富無驕，貧無詔，随分量皆可著力。如不向此上立得定，是入門便差了」とコメントした語。
- 29) 凌堃は，字は仲訥，浙江烏程県の人。道光 11 年（1831）の挙人（科挙合格者），咸豊 10 年（1860）没（『清史列伝』巻 69 儒林伝下）。この「勸葬説」は盛康輯『皇朝経世文統編』巻 70・礼政 10・喪礼に拠る。
- 30) 『独物語』にいう下位の下段の国が琉球を指すことは，注 3）伊波普猷書，243 頁にも指摘する。
- 31) 羽地朝秀は晩年に『大学衍義補』を入手して，もっと早く手に入れていたらと歎息したという。（注 3）伊波普猷書，236 頁）。丘濬は瓊山の人，明・景泰 6 年（1455）の進士。翰林院の官となり，国家の典故に習熟して「経済を以て自負」したという。丘濬は宋の真徳秀の『大学衍義』に「治国平天下」の条目がないことから，それを補って『大学衍義補』を撰述したという（『明史』巻 181 丘濬伝）。
- 32) たとえば，明末に経世の実学を提唱した東林学派の系譜をひく陳龍正『幾亭全書』，清代の経世に関する文章を集めた清・駕長齡の『皇朝経世文編』など。
- 33) 任源祥，原名は元祥，清初の江蘇省宜興県の人（『清史列伝』巻 70 文苑伝）。「食貨策」は駕長齡輯『皇朝経世文編』巻 29・戸政 4・賦役 1 に拠る。
- 34) 『史記』巻 30・平準書第 8 の太史公（司馬遷）の言に「斉桓公用管仲之謀，通輕重之權，徼山

海之業，以朝諸侯，用区区之齊頭成霸名」とある。

- 35) こうしたお勤めの具体相については，19世紀以降を対象としたものだが，西里喜行「冊封進貢体制の動揺とその諸契機 — 嘉慶・道光期の中琉関係を中心に —」（『東洋史研究』59 - 1，2000年）参照。
- 36) 注8）拙稿参照。
- 37) 『服制』『御心喪服制』は『沖縄県史料・前近代6・首里王府仕置2』（沖縄県教育委員会，1989年）に拠る。
- 38) 『四本堂家礼』は『石垣市史・八重山史料集1・石垣家文書』（石垣市，1995年）に拠る。
- 39) 『嘉徳堂規模帳』。『沖縄研究資料7 嘉徳堂規模帳』（法政大学沖縄文化研究所，1986年）に拠る。この家礼は，19世紀後半に久米村鄭氏池宮城家が『四本堂家礼』をもとに作成したもの。
- 40) 鄧徳靈「琉球における『家礼』の思想」（『名古屋大学東洋史研究報告』23，1999年）参照。
- 41) 李鼎元の撰述した『使琉球記』については，村尾進「李鼎元撰『使琉球記』解題」（夫馬進編『使琉球録解題及び研究』格樹書林，1999年）参照。また李鼎元と朝鮮からの使節の会話については同氏「『球雅』の行方 — 李鼎元の『琉球訳』と清朝考証学 —」（『東洋史研究』59 - 1，2000年）参照。
- 42) 『集義和書』巻8に「九夷の内にて朝鮮琉球日本をすぐれたりとす，三国の内にては又日本をすぐれたりとす，然ば中夏の外四海の内には日本に及べき国なし。是天照皇神武帝の御徳によれり」という。
- 43) このため，中国に関する情報は琉球を媒介として日本に伝達されることもあった。真栄平房昭「近世日本における海外情報と琉球の位置」（『思想』796，1990年）など参照。
- 44) 原文：問「正是令先祖是福建那一府那一県籍貫，都曉得麼」。答「這個都曉得，三十六姓之中，也有在本府的，也有在上府下府的，家中都有族譜載着」。問「你既到中国，因何不去認祖」。答「一則弟居館駅（柔遠駅），官府嚴禁，不敢遠離。二則年深月久，人生話異，無徒稽考，有這些不便之处」。また「我在敵国時，也曾学過官話。只是舌頭不当転，說出来不当清楚」。

* 本稿の脱稿後，高良倉吉「琉球の形成と環シナ海世界」（『日本の歴史・第14巻 周縁から見た中世日本』講談社，2001年12月）が刊行された。本稿と関連する記述もあるが，今回は参照できなかったことをお断りしておきたい。

附 記 蔡温と江戸儒学

蔡温に先立つことはほぼ1世紀，「時・処・位」による聖人の道の変化を提唱した儒学者がいた。17世紀前半の中江藤樹（1608～48）と，その論理を継承した弟子の熊沢蕃山（1619～91）である。ここでは詳細に立ち入る余地はないが，蔡温の「随時随处」の時・処，さらに「位」とほぼ同義である「分力」の論理と共通する側面のあることを指摘しておきたい。

中江藤樹の時・処・位の思想は，『中庸章句』にみえる「時中」の「時」に処と位を包摂し，時に応じた変化，つまり時・処・位に応じた変化を説くものであった。その意味では蔡温の「随時随处」「分力」の論理とは異なり，厳密に体系化されたものである。しかし，ここでは具体的な事例を挙げる紙幅はないが，藤樹が時・処・位の思想の根拠とした儒教經典の文脈，権の思想との関連のさせ方など，蔡温と共通する側面をみいだすことができる。また，蕃山が「水土解」（『集義外書』巻16）で展開した仏教擁護論にみえる天竺觀，処の論理などもまた，蔡温が『蓑翁片言』で述べたそれと類似しているといっていよい。

琉球と江戸時代日本の儒学思想との接点は判然としない。琉球では久米村においても日本の訓読法が用いられ、『四書』などの和刻本が伝来しており、日本の儒学の影響がある程度及んでいたことは確かであるが、18世紀前半までに藤樹・蕃山など日本で著述された儒学の書物が伝わっていたのかどうか、今のところ全く不明である。ただ、蔡温が藤樹・蕃山の著書を目撃し、そこから示唆を得ていたとしても、蔡温の思想の言説は異なっており、蔡温の儒学は基本的には久米村と福州に立脚していたと思われる。藤樹・蕃山をはじめ江戸儒学と琉球の関係については、後考を俟ちたい。

- * 中江藤樹、熊沢蕃山の「時・処・位」の思想については、源了圓『近世初期実学思想の研究』（創文社、1980年）参照。